

POŻĄDANIE, WOLNOŚĆ I SZCZĘCIE

„Nie widziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: «Nie pożądaj!»” (Rz 7, 7). W ten sposób św. Paweł zaczyna refleksję nad dwoma ostatnimi przykazaniem *Dekalogu*¹, aby wyjaśnić rolę prawa Mojżeszowego. Nie stanowi ono zwyczajnego kodeksu postępowania, mającego na uwadze zachowania zewnętrzne; wprost przeciwnie, świętość Prawa polega na tym, że jego nakazy wprowadza się w serce człowieka.

Trudność związana z tym nakazem wynika z faktu, że jawi się on jako zbyt wielkie wymaganie dla człowieka. Powód jest jasny: doświadczamy tego, że nie panujemy nad naszymi pożądaniem; i dlatego jak można nam nakazywać: „nie pożądaj!”? Wymóg zdaje się być boski w swej wzniosłości, ale nieludzki w swej treści.

Św. Paweł sprowadza sens tego przykazania do ekonomii zbawczej — jako objawienia. Taki jest sens jego wypowiedzi: „Nie widziałbym bowiem, co to jest pożądanie...”. Nie oznacza to jednak, że bez Prawa nie byłoby pożądania, ale że Prawo nadaje pożądaniu nowy wymiar opieczętowany boskim Absolutem. Pożądanie zmienia się w ten sposób w objawienie ludzkiej niezdolności wobec celu, który Bóg wyznacza, a który winien doprowadzić człowieka do poznania, iż jest niewolnikiem grzechu².

To znamię objawienia wskazuje równocześnie na rodzaj pożądania, do jakiego się odnosi *επιθυμία*. Nie jest to jakaś idea pożądania, ani też zwyczajne dążenie do zaspokojenia potrzeb życia, lecz głębokie pragnienie, z którym człowiek styka się w swoim życiu, a które staje się dla niego jakby absolutem wobec Boga samego. Aby rozwikłać tę kwestię, nie wystarczy posłużyć się takim pojęciem pożądania, które wywołuje konflikty i spory, ale trzeba uwzględnić także jego pojęcie, z jakim się spotykamy widząc obecność pożądania, które może zdominować całe życie człowieka³.

¹ Por. Wj 20, 17. Przypomnijmy, że w tradycji rabinistycznej stanowią one jedno tylko przykazanie. Zob. E. Dublanchey, *Classification et nature des préceptes du Décalogue*, w: *Décalogue*, DTC 1V/1, 164.

² Por. J. B. Édart, *De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de Rm 7, 7-25*, Reuve Biblique 105/3 (1998) 359-396.

³ Por. G. Angelini, *Teologia morale fondamentale*, Milano 1999, 523: „Każdy inny zakaz prawa — interesujące zaś Pawła prawo ma w każdym przypadku formę zakazu — artykułuje ten jedyny zakaz, aby nie czynić ze

Pożądanie doprowadziło nas już zatem do pewnego paradoksu. W sposób zdumiewający pożądanie, które ze względu na swoją spontaniczność zdaje się być ściśle powiązane z wolnością, jest — wprost przeciwnie — podstawą najbardziej tyrańskiego zniewolenia. A jest to ta niewola, która doprowadziła Lutra do mówienia o „niewolnej woli” (*de servo arbitrio*), jako ludzka wolność nie jest zdolna do przewyciężenia władzy pożądawczej. Wolność człowieka, w stanie zniewolenia, zostaje odniesiona, przynajmniej jako pragnienie, do historii wyzwolenia.

Tymczasem prawdziwe wyzwolenie człowieka powinno polegać na wymiarze, którego nie da się zredukować do pożądanego. Prawda winna przewyciężyć pożądanego, jakimi on żyje.

Temat pożądanego, przynajmniej w takim ujęciu, jakie podał nam św. Paweł, przekształca się zatem w relację zachodzącą pomiędzy wolnością a prawdą w jej wymiarze egzystencjalnym, co stanowi jeden z kluczowych problemów myślenia moralnego⁴.

Widać już w tym miejscu, jak nieodzowne jest dogłębne odniesienie się do pożądanego dla zrozumienia znaczenia, jakie ma dla człowieka pojęcie „zbawienia”. Chodzi przede wszystkim o „zbawienie pożądanego”. Po tej właśnie linii chcemy wejść w prawdę ukrytą w paradoksie pożądanego.

Drogi zbawienia pożądanego

Uwypuklenie prawdy ludzkiej, zawartej w pożądanym, nie jest nowością, zawiera się ona bowiem w samym sercu człowieka. W ciągu dziejów ludzkości ujawniała się też z całą siłą, wytyczając różne drogi wyzwolenia.

Cały buddyzm opiera się na ukazywaniu człowiekowi drogi wybawienia od bólu — jako wyeliminowanie pożądanego, które go powoduje⁵. Sposób realizacji tego zadania ma być drogą skoncentrowaną na dyscyplinie wewnętrznej, którą winno przyjmować całe życie ludzkie poprzez samowładanie pod światłem „Wzniosłej Prawdy”. Jest to właściwa droga wiodąca do Nirwany.

swego pragnienia miary wszystkich rzeczy, aksjologicznej zasady, czyli takiej, za pomocą której waży się i wartościuje wszystko”.

⁴ Jak akcentuje to encyklika *Veritatis splendor*, nr 4.

⁵ Por. *Mahavagga*, I, 6, 21: „Oto jest Wzniosła Prawda Ustania bólu: (ustaje on wraz) z całkowitym wygaśnięciem tego pragnienia, polegającym na braku wszelkich uczuć i namiętności; wraz z ustaniem tego pragnienia, wyrzeczeniem się go, wraz z wyzwoleniem się od szacunku dla niego, ze zniszczeniem pożądanego”. Cyt. za: M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, IV: *La Religiones en sus Textos*, Madrid 1978, 589.

W takim nastawieniu wartość „pożądania” osiąga swój najwyższy wymiar, albowiem się odnosi do czegoś przekraczającego świadomy wymiar człowieka, wyłania się ze świadomości człowieka i jej wewnętrznie dotyka przez ból, jaki powoduje, oraz się zlewa z samą egzystencją ludzką⁶.

Propozycja ta zawiera w sobie znamię typowe dla sprzeczności pożądania. Dobitnie ukazuje wyzwolenie od pożądania za pomocą najwyższej Prawdy Drogi, nie liczy się jednak z tym, że zakłada ono także wyeliminowanie *pożądania prawdy*. W tym sensie należy rozumieć buddyjskie odrzucanie wszelkiej troski o prawdy metafizyczne, które są obce drodze eliminowania bólu⁷. Oczywiście, zakłada się, iż pragnienie prawdy jest szczególnie niebezpieczne ze względu na swoje wewnętrzne otwarcie się na nieskończoność. A przecież jest to idea opanowująca umysł człowieka w świecie niepewnym swoich możliwości. Tylko opisując naszą moc witalną aż po *jedyną prawdę zbawienia* przez samopanowanie można osiągnąć leczący owoc pragnienia.

Chociaż więc jest możliwy buddyzm najbardziej radykalny w swym myśleniu, to nie stanowi on przecież tej jedynej drogi, jaką wytyczali ludzie z myślą o rozwikłaniu wewnętrznej sprzeczności pożądania.

Pożądanie pełni więc zupełnie inne zadanie w hellenizmie, tym razem jednak z punktu widzenia kierowania działaniem człowieka. Moralność tego czasu można by z powodzeniem określić jako autentyczną *terapię pożądania*⁸. W dwóch podstawowych nurtach moralnych hellenizmu, epikureizmie i stoicyzmie, pożądanie zajmuje miejsce centralne.

O ile jednak epikureizm akcentuje powód narzędziowy, który pozwala patrzeć na pożądanie i je oceniać po wystarczającym jego spełnieniu polegającym na samym tylko uniknięciu bólu, to stoicyzm stara się odpowiedzieć na to pytanie przez powołanie się na bezgraniczną niemal *wolność* jako moment przewyciężenia pożądania poprzez spotkanie się z przeznaczeniem, *logosem*. Tutaj dochodzi jednak do sprowadzenia człowieka do tego tylko, co znaj-

⁶ Por. M. Eliade, dz. cyt., II: *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid 1979, 103: „Rozważając dwie pierwsze prawdy — ból i pochodzenie bólu — mnich odkrywa przemijalność rzeczy, ich powierzchowność (*pali, anatti*), a tym niesubstancjonalność swojego bytu”.

⁷ Por. *Maffima-nikāya*, I, 426 nn, w. M. Eliade, dz. cyt., II, 587 n. Natomiast Arystoteles zaczyna swoją *Metafizykę* od stwierdzenia, iż „wszyscy ludzie pragną wiedzieć”. *Metafizyka*, 1, 1, c. 1.

⁸ Por. znakomite studium: M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, New Jersey 1994.

duje się pod jego władzą, i do skutecznego samorządzenia się duszy mocą rozumu. Prawda i wolność zdają się narzucać władzy pożądaną⁹.

Chodzi więc o dwie odrębne drogi obciążone jednak mocnym ładunkiem obietnicy zbawienia pożądaną. Pojawiają się one w momencie głębokiego lęku kulturowego, w jakim się poruszał świat hellenistyczny¹⁰.

Ta różnorodność dróg ma to wspólne ze sobą, że rozdziela podstawowe elementy ludzkie — pożądaną, wolność i prawdę — wartościując przy tym *negatywnie* pożądaną. W ten sposób wybawienie od pożądaną koncentruje się na jego wyeliminowaniu, na kontrolowaniu go lub obojętności wobec niego. Brakuje w nich wszystkich *prawdy pożądaną*, która może przecież stanowić podstawę ludzkiej wolności.

Zbawienie pożądaną, nadzieja

Chrześcijaństwo zrywa z tymi nurtami, które starają się sprowadzić wybawienie od pożądaną do zadania czysto ludzkiego, zaleconego ludzkiej wolności, która żywi się prawdą nie dotkniętą jeszcze przez pożądaną.

Sposób stawiania problemu naśladuje styl argumentowania *a fortiori*, typowy dla wiary. Nie neguje się żadnego skrajnego elementu, ale doprowadza każdy z nich do jego właściwych granic. Oznacza to, że się przyjmuje niemożliwość wyzwolenia się człowieka od pożądaną, które nim włada; kładzie się jednak nacisk na to, że przewyciężenie pożądaną nie wynika z prawdy jakiegoś prawa ani też z „czystego” wykonywania wolności. Wprost przeciwnie, wypływa ono z daru Bożego, który przewyższa wszelkie pragnienie. Dar ten stanie się początkiem zbawienia, albowiem „głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9; por. Iz 64, 3). W ten sposób to, co jest niemożliwe dla człowieka, a możliwe dla Boga, staje się przedmiotem ludzkiej nadziei.

Oparty na tym podstawowym działaniu Boga, pojawia się nowy sposób pożądaną uzdrowionego już w swoim korzeniu, a jest nim *pragnienie zbawienia*. Pragnienie to jednoczy działanie zba-

⁹ Por. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Madrid 1991, 64-93.

¹⁰ Por. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of religious Experience from Marcus Aurelius to Constantino*, London 1968².

wiąjącego Boga z pożądaniem, które przeobraża się w *nadzieję* ¹¹.

Nadzieja jako cnota teologalna ma swój przedmiot formalny w działaniu Boga, który zbawia. To działanie Boga przemienia się w miarę działania człowieka, wyzwalaając go z niewoli pożądania ¹². W ten sposób, nie negując pożądania, zostaje ono uleczone od wewnątrz.

Ale jest też droga niespodziewana, nie usuwająca dwuznaczności pożądania w sercu człowieka, a przecież zachęcająca go do aktu nawrócenia. Pozostawia bowiem jako otwarty dobrowolny wybór tej drogi, wolę jej podjęcia w sposób „autonomiczny” przez rozum, który stara się przewyciężyć pragnienie — sam przez się.

Racjonalizm, marzenie i obudzenie pożądania

I tak oto odkrywamy na początku XVI wieku pojawienie się dróg uzależnionych od pogaństwa, które zaczyna dominująco wpływać na budowę schematu moralnego, określanego jako „nowożytny” ¹³. Ten zwrot ku pogaństwu cechuje się unikaniem obietnicy zbawienia, która była jednym z istotnych elementów nastawienia buddyjskiego lub hellenistycznego i ukazywała antropologiczną głębię tego zagadnienia.

Wraz z reformacją zbawienie zostało zredukowane do momentu czysto subiektywnego, podobnie jak wiara. Czyny ludzkie przestały być poręką i obietnicą zbawienia, a stały się wyłącznie znakiem usprawiedliwienia lub przeznaczenia, w zależności od sposobu wyjaśniania zbawienia, typowego dla poszczególnych reformatorów.

W dobie Oświecenia uczyniono definitywny krok w kierunku nowożytnej koncepcji pożądania. Sposób, w jaki człowiek się *usprawiedliwia*, jest *moralnie obojętny*. Ocenia się go jednak tak, jak gdyby stanowił on samą istotę postępowania moralnego. Oznacza to otwarcie wolnego pola pożądania, które będzie usprawiedliwiał człowieka jako byt moralny. Luterańskie korzenie tej su-

¹¹ Por. L. Melina, *Amore, desiderio e azione*, w: L. Melina—J. Noriega (red.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Roma 1999, 104: „Pragnienie zbawione przez miłość staje się nadzieją”.

¹² Por. św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I-II, q. 17, a. 1: „Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo, per nos ipsos; alio modo, per patet in III Ethic. Inquam igitur speramus ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus: cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem”.

¹³ Por. A. MacIntyre, *After Virtue*, London 1984², 278-299.

gestii zostały jasno ukazane w zredukowaniu miłości do zewnętrznej dobroczynności¹⁴.

Po tej linii idzie rozwiązanie Kanta, który uznaje autonomię „powinności” jako „fakt” moralny, obcy wszelkiemu pożądaniu, które zostaje u niego zespolone z wymiarem fenomenologicznym, podczas gdy powinności przyznaje się „czystość” typową dla „rozumu praktycznego”, co oznacza, że jest ona bezpośrednio związana ze świadomością, stanowiącą swoiste jej *a priori*, poprzedzające wszelkie konkretne pragnienie.

Dwuznaczność takiego rozwiązania ukazuje się niemal natychmiast. Dążenie do wstawienia w nawias rzeczywistości pożądania, aby położyć nacisk na świat będący poza nim, jest jedynie złudzeniem lub urojeniem. Jak wykazał to jasno Hume, w takim rozwiązywaniu pożądanie zostaje pozostawione sobie samemu, swemu „rozsądkowi”, zajmując tym samym ukrytą, ale i dominującą, pozycję¹⁵. Zamiar ten jawi się więc jako jeden z utopijnych snów rozumu oświeconego, który szybko wyprodukuje swoje dalsze monstra.

Pierwszym z nich była moralność purytańska, w której pożądanie odgrywa fundamentalną rolę. W moralności tej bowiem, wychodzącej od społecznego współdziałania w zakresie określonych zachowań uważanych za ohydne i niegodziwe, nie podejmowano wprost kwestii pożądania, które jest wewnętrzne, a więc nie znajduje swojego wyrazu w działaniach zewnętrznych. Wytwarza się tym samym domniemana „moralność publiczna”, zakrywająca to wszystko, czego ludzie pragną, w stanie niemal doskonałej hipokryzji.

Drugi utopijny sen cieszył się o wiele większym wzięciem, chociaż się zrodził w ścisłym zespoleniu z poprzednim, mając swe korzenie w angielskim purytanizmie kalwińskim¹⁶. Chodzi o *utilitaryzm*. Kiedy się on pojawia na płaszczyźnie moralności, traktuje ją za pomocą radykalnych charakterystyk typowych dla argu-

¹⁴ Por. I. Singer, *The nature of love, I: Plato to Luther*, Chicago 1984, 329.

¹⁵ Por. D. Hume, *A Dissertation on the Passions*, w tenże, *The Philosophical Works* (wyd. T. H. Green i T. H. Grose), Darmstadt 1964, 161: „It seems evident, that reason, in a strict sense, as meaning, the judgement of truth and lasehood, can never, of itself, be any motive to the will, and can have no influence but so far as it touchec some passion or affection”.

¹⁶ Por. W. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1905) 1-54; 21 (1905) 1-110; G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996, 145-175.

mentacji teologicznej. Jest to ryzykowne usprawiedliwienie swej własnej korzyści na podstawie rzekomej bezinteresowności, której zależy — jak się zakłada — na jakimś większym dobru dla większej liczby osób¹⁷. Tak więc dążenie do bezinteresowności otwiera olbrzymie pole ujęcia dla pożądlivosti w dziedzinie komunikacji publicznej. Jest to droga prowadząca do ożywienia zmiennych kolei losu ekonomii kapitalistycznej przez stawanie się jej własną podporą etyczną dzięki złożonej kombinacji rozumności użytkowej z subiektywnym pragnieniem, znajduje zaś ona swoją podstawę w tym podwójnym dualizmie: ciało — duch, wymiar publiczny — wymiar prywatny, które wyraźnie ją podtrzymują. Powstaje cała sieć relacji zewnętrznych, które zakrywają rzeczywistość pożądania.

Istniała jednak inna jeszcze droga do przebycia: droga podążania za prawdą typową dla pożądania, którego rozum nie jest w stanie pojąć. Albowiem pragnienie zredukowane przez rozum do rangi sennego marzenia winno być odrzucone. Dlatego też potrzeba była droga pozwalająca człowiekowi ulegać pożądaniu w nowym świecie fascynujących doświadczeń, które by go wyrwały z tyrańskiego więzienia rozumu.

Romantyzm i witalizm czynią z pożądania przewodniczkę prowadzącą do nowej prawdy o człowieku, prawdy irracjonalnej i nieprzewidywalnej, która — zrywając z wszelką normą — otwiera nowy horyzont dla wolności pragnienia. Pożądanie zostaje tutaj utożsamione z jego najwyższym przejawem, pożądaniem miłosnym, i przeobraża się w proces aktywizujący największą głębię człowieka¹⁸. Jest to droga opierająca swe podstawy na „głębi człowieka”, rozumianej jako coś poprzedzającego świadomość. Na tej drodze znajdują się ci myśliciele, którzy się zastanawiali nad pragnieniem i pożądaniem, a bez których trudno byłoby wyjaśnić nastawienie naszego społeczeństwa. Mamy na uwadze zwłaszcza Schopenhauera, Nietzschego i Freuda¹⁹.

Tym krótkim i dosyć swobodnym przeglądem „nowożytnej”

¹⁷ Nazywa się go „użytecznym teologicznym”. Por. G. Abbà, dz. cyt., 145-153.

¹⁸ Por. K. S. Pope, *New Frameworks for Inquiry*, w: *On Love and Loving*, San Francisco—Washington—London 1980, 333: „this idea holds love to be less a «thing», a goal, a steady state, and more a process. People are construed less as passively or helplessly falling in or out, and are seen as more actively engaging in love”. Jednym z poprzedników romantyzmu był Rousseau. Por. A. Bloom, *Love and Friendship*, New York 1993.

¹⁹ Por. J. Choza, *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Pamplona 1970.

drogi pożądania możemy dojść do pierwszego stwierdzenia wartościującego²⁰.

Drogi, jakie spotkaliśmy u progu „nowożytności”, skrzyżowały się teraz ze sobą w sposób ambiwalentny: wielki szacunek dla altruizmu, absolutna przepaść purytanizmu w wymiarze prywatnym, olbrzymia dominacja uczuciowości i emocji w osądach moralnych, a na płaszczyźnie społecznej niemal całkowity triumf utylitaryzmu. Kulturowy owoc jest oczywisty: zalew „pożądania” i jego satysfakcji zajmują to miejsce, jakie przysługiwało wcześniej prawu i sprawiedliwości. Obecnie wystarcza niekiedy, że jakiś kolektyw wyrazi swoje gorące życzenie lub pragnienie, by uznawano je za godziwe jako „powiększenie wolności”, a jego realizację traktowano jako prawo. A to wszystko bez względu na jego racjonalność czy prawdę. I znów wolność oddzielona od swej własnej prawdy, zyskuje rangę pragnienia.

Chociaż rozpoczęliśmy naszą refleksję od myśli związanych ze zbawieniem pragnienia, to przecież dostrzegliśmy, jak stopniowo popadaliśmy w jego bardzo wielką tyranie.

Może być już wyraźnym stwierdzeniem siły pożądania sama utrata kontaktu z jego zbawieniem. Wewnętrzna sprzeczność polega na dążeniu do przewyciężenia go samą tylko wolą. Pragnienie „niepragnienia” jest aresztem bardzo niebezpiecznym dla wolności.

Prawda pożądania

Podana wyżej wizja historyczna może się wydać nazbyt sztuczna i sprawić wrażenie jakiejś krucjaty wymierzonej przeciw pragnieniu, które zostaje uwięzione w sobie samym. To fakt, że rzeczywistość jest bardzo złożona, a jej uproszczenia są dwuznaczne i niejasne; jednak istnieje pewien sposób ukazywania antropologicznego braku w omawianiu kwestii pożądania.

Jeśli w niechrześcijańskim ujęciu tego problemu dostrzegliśmy brak *prawdy o pożądaniu*, to w nowożytności nie dostrzegamy żadnej adekwatnej odpowiedzi na tę kwestię. Co więcej, akcentuje się pomieszanie samego pragnienia poprzez interpretacyjny dualizm, bardzo radykalny, który traktuje rozum i pragnienie

²⁰ Podobny rozwój historyczny podaje A. Lobato, *Lettura cristiana del desiderio*, Rivista Teologica di Lugano 3 (1998) 183-188. Numer ten zawiera dokumentację X-ego kolokwium teologicznego w Lugano, odbytego w dniach 29—31 maja 1997 roku, p. t. *Il desiderio della salvezza, la salvezza del desiderio*.

jako dwie zasady nie dające się pogodzić ze sobą. Przypomina nam to utraconą drogę *cnoty*, wyznaczoną już przez Arystotelesa²¹. Prawda pragnienia nie jest odłączona od racjonalności wolności, która szuka pełnego życia. Cnota, biorąc pod uwagę tendencyjność uczuć, kieruje się wewnątrznie ku tej jedności, jaką jest osoba. Jednak nie istnieje jedna tylko prawda pragnienia, albowiem już u samego Arystotelesa występuje ona wraz ze swoistym zamknięciem pragnienia w granicach rozumu światowego²².

Pożądanie ukazuje pewną prawdę w człowieku, która zestawia go z tajemnicą. A jest to prawda, którą należy poznać, aby umieć ją zintegrować. Chęć jej zlekceważenia sprawia, że pożądanie staje się groźne, a dążenie do jej przewyciężenia czyni ją niepokonywalną.

Więszą trudność prawdy pożądania stanowi jego *nieskończona wprost możliwość*. Jest to cecha nieuchronna, źródło bólu dla budyzmu, konieczność dominowania dla hellenizmu i strach przed odkryciem nieposkromionego absolutu dla nowożytności.

Tylko niedwuznaczne przyjęcie tej prawdy pożądania pozwala zrozumieć jej wewnętrzny paradoks²³. Chodzi o pragnienie intencjonalnie nieskończone, a skierowane do przedmiotów skończonych. Jako takie powoduje więc ono widoczną dysproporcję, która uderza w samo wnętrze prawdy człowieka.

Dwa podstawowe pola, na których się rozwija tendencyjność pożądania, a mianowicie pole odniesień płciowych i pole panowania nad rzeczami, ukazują tę prawdę. Aktualny brak równowagi, jaki zachodzi pomiędzy przeżywaniem tych dwóch dążeń, ukazuje nam dokładnie, że gdy się dochodzi do ostatecznego korzenia nieskończoności pożądania, wszelka rozumna propozycja jego opamiętania kończy się klęską.

W tym konkretnym punkcie Objawienie oświeca nas w sposób szczególny, albowiem ukazuje dwa wcześniejsze wymiary w bardziej radykalnej prawdzie człowieka: *obraz Boży*. A oto treść, jaką Pismo święte nadaje temu obrazowi: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich. «Badźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 27-28).

²¹ Por. M. C. Nussbaum, dz. cyt., 48-101.

²² Por. tamże, 101.

²³ Por. L. Melina, *Happiness and the Commandments*, *The Thomist* 60 (1996) 343.

Tradycja chrześcijańska rozumiała treść tego obrazu jako dar wolności, który winien się rozwijać w wewnętrznym odniesieniu do Bożej wolności ukazującej się w panowaniu nad rzeczami i w zdolności do komunii i oddania wzajemnego, wyrażonego odrębnością płciową. Na tej drodze wolności, zespolonej z naturą stworzoną, pojawiło się jedno z podstawowych pojęć wyrażających pragnienie. odkrycie *woli*. Jest to pojęcie nowe, które pojawia się w ramach tradycji teologicznej dotyczącej obrazu Bożego w człowieku ²⁴.

W tej perspektywie widać, w jaki sposób można mówić o *pożądaniu zbawienia*, rozumianym zgodnie z tym, że człowiek jest *capax Dei*, a więc jest wewnętrznym otwarty na Boży plan zbawienia. Problem ten występował w sposób niemal obsesyjny w dyskusjach teologicznych dotyczących nadprzyrodzoności, jakie miały miejsce w mijającym stuleciu ²⁵.

Być może autorem, który bardzo wnikliwie przebadął wewnętrzne poruszenie pożądania, w miarę jak kształtuje ono ludzkie działanie, był Maurice Blondel. To on nas wprowadził w ten podział wewnętrzny, jaki objawia pożądanie, pozwalając odróżnić „wolę pragnącą” od „woli kochanej”, to znaczy dążenie do nieskończoności tej pierwszej, które nie koresponduje nigdy z konkretną zawartością tej drugiej. Wewnętrzne napięcie pomiędzy nimi cechuje intymny ruch woli i pozwala odkryć dynamizm typowy dla ludzkiej wolności ponad jej konkretnymi wyborami. Tylko w ten sposób objawia się człowiekowi prawda transcencji, która go określa w jego dobrowolnym ruchu.

Prawda, która objawia pożądanie, jest prawdą *sui generis*, albowiem ujawnia się wyłącznie w działaniu, w miarę jak daje się uchwycić w swej własnej dynamice. Tylko w ten sposób, przewyciężając bardziej wewnętrzne treści świadome, można się skoncentrować na tym podstawowym „Pragnieniu”, którego człowiek sam sobie nie daje, a które — pokonując wszelkie wybory woli — nadaje im kierunek, w którym znajdują dopiero swą prawdę ²⁶. Tutaj właśnie pragnienie, pojmowane egzystencjalnie i zdol-

²⁴ Por. J. D. Madden, *The Authenticity of Early Definitions of Will (thelêsis)*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980* (F. Heinzer i Ch. Schönborn red.), Fribourg 1982, 61-79. Jej odniesienie do pragnienia: M. Hauke, *La salvezza del desiderio nei Padri Cappadoci*, *Rivista Teologica di Lugano* 3 (1998) 249-262.

²⁵ Por. G. Colombo, *Del soprannaturale*, Milano 1996.

²⁶ Por. w tej kwestii: E. Salmann, *Felicità salvezza? Riflessioni su un*

ne zjednoczyć ludzkie dynamizmy, ujawnia pierwszą prawdę, która kieruje jego wolnością aż do nadziei.

Pomimo wszystko nie wystarcza przebiec tę drogę pożądania, która sięga aż do celu, gdyż sm ten cel przerasta pożądanie. Jest to kwestia *szczęścia* rozumianego jako cel pożądania²⁷. Jeżeli szczęście ma być prawdziwe, jeżeli ma odpowiedzieć na cały ludzki dynamizm jako jego pełnia, konieczne jest to, by szczęście nie było zwyczajnym tylko przedmiotem pożądania lecz *przyjęciem daru*²⁸.

Oznacza to, że szczęście ostateczne, to, które może radykalnie odpowiedzieć „podstawowemu pragnieniu” człowieka, podtrzymuje się wyłącznie nadzieją na działanie Tego, który jest Autorem pragnienia. I w tym właśnie konkretnym punkcie pojawia się podstawowy brak równowagi, jaki pożądanie ukazuje w człowieku.

Tutaj także nowożytna krytyka głównie Kantowska, podnosi swoje podejrzenia odnośnie do pożądania. Jego cel zdaje się bowiem spoczywać w jakimś paradoksie, z którego — ze względu na immanencję pożądania — nie widać, jak może ono nie skupiać się na sobie samym, lecz wychodzić z siebie.

Miłość podstawą wszelkiego pożądania

Aby móc wyjść z tej wewnętrznej sprzeczności, jaką wykazuje pożądanie, musimy zmienić kierunek naszej refleksji i nie zmierzać już do kresu, względnie celu pragnienia, a więc tego przedmiotu, do jakiego nas kieruje i jaki się jawi w naszej świadomości. Powinniśmy przyjąć kierunek odwrotny, skierować się do prawdy jego początku. Na tym zaś kierunku znajdujemy coś zagadkowego. „Tutaj właśnie spotykamy coś nowego i nieoczekiwanego, co zmienia kierunek naszych poszukiwań. Tak, zamiast podążać dalej za

binomio difficile, w: R. Battocchio—A. Toniolo (red.), *Desiderio di felicità e dono della salvezza*, Padova 1998, 79-98.

²⁷ Kwestię tę rozwija w sposób szczególny M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893. C. Izquierdo (*Dinamismo de la voluntad e crisi del desiderio*, Rivista Teologica di Lugano 3 (1998) 297) pisze, że tym, co powiedział dotąd, otworzył drogę do zasadniczego rozróżnienia pomiędzy Pragnieniem a pragnieniami. Nie chodzi przy tym o rozróżnienie między zdolnością a czynem pragnienia, lecz o istnienie Pragnienia niesłuchanie rzeczywistego, stanowiącego podstawę, na której się pojawiają konkretne pragnienia. Chodzi o pragnienie pierwsze, wyjściowe, które poprzedza wszystkie inne; głębokie, usytuowane na poziomie rzeczywistości wewnętrznej, którą trzeba odkryć. To „proto-pragnienie”, jak można by je nazwać, jest nieskończone i dotyczy nieskończoności, całości, początków, nieśmiertelności, bytu.

²⁸ Do takiego wniosku dochodzi G. Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud*, Barcelona 1992,

dynamiką pożądania, kierujemy się wstecz, przebiegając drogę aż do początku, do samego jej źródła, jeżeli tylko potwierdza się przed nami dostęp do tajemnicy działania. Pragnienie zostało poprzedzone czymś innym, bardziej pierwotną rzeczywistością: *amor praecedit desiderium* — stwierdza św. Tomasz w kontekście kwestii dotyczącej porządku uczuć ludzkich i ich układu pomiędzy sobą”²⁹.

Pierwszeństwo miłości przed jakimkolwiek innym uczuciem, a szczególnie przed pragnieniem, jest tą fundamentalną zasadą, którą wyjaśniał już św. Augustyn. Waga tego wyjaśnienia polega na tym, że zapuszcza ono swe korzenie w teologii miłości i w dysputach terminologicznych wokół pojęcia *caritas*, jakie się toczyły w pierwszych wiekach chrześcijaństwa³⁰. Trzeba bowiem było koniecznie rozwinąć całą teologię miłości związanej ze stworzeniem i łaską, aby móc zrozumieć dostatecznie głęboko pierwotne zadanie miłości w stosunku do pragnienia.

I taka właśnie zmiana teraz się dokonuje. Kiedy kontemplujemy prawdę *pierwotnej miłości*, rozumiemy wówczas, że sam początek wolności tkwi w prawdzie tej miłości i nie jest zdominowany wyłącznie pożądaniem, które ta miłość ma przewycięzać. Staje się też oczywista nowa relacja pomiędzy miłością, prawdą, pragnieniem, wolnością i komunią, wyartykułowująca w sposób odrębny podstawową strukturę ludzkiego działania.

Istotna różnica, jaka zachodzi pomiędzy miłością a pożądaniem, polega na tym, że miłość jest z samej swej istoty *zjednoczeniem uczuciowym*, podczas gdy to drugie jest *poruszeniem* uczuciowym. Miłość może być aktem doskonałym, natomiast pożądanie zawsze jest nacechowane niedoskonałością³¹.

Miłość jest zatem tym, co pozwala uwypuklić dynamikę pożądania w otoczeniu je przewyższającym. Wyjaśnia się to w miarę, jak miłość pozwala nam zrozumieć międzyosobową strukturę teologalnej nadziei, która zbawia pożądanie. Nie jest to zwykła nadzieja na dobro kiedyś otrzymane, kiedy to spodziewamy się po działaniu Boga w nas, że uczyni nas ono szczęśliwymi, wymagając

²⁹ L. Melina, *Amore, desiderio e azione*, 96. Cyt. z *S. Th.* I-II, q. 25, a. 2.

³⁰ Por. L. Veuthey, *Théologie de l'amour*, *Miscellanea Francescana* 50 (1950) 3-34.

³¹ Por. św. Augustyn, *De Civitate Dei*, 14, 7 (CCSL 48, 422): „Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est”. Por. tenże, *De Diversibus quaestionibus*, q. 33 (CCSL 44A, 47). Odnośnie do terminologii związanej z *caritas*, zob. H. Pétré, *CARITAS. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.

przy tym od nas naszego nawrócenia. To podstawowe nastawienie na przyjęcie Bożego działania w człowieku kończy się miłością rozumianą jako *przyjaźń*, czyli *miłość wzajemna*, obopólna, w której rzeczywistość komunii przerasta pożądanie. Tutaj druga osoba nie tylko jest akceptowana i przyjmowana jako przedmiot pożądania, ale jako pierwotny i oryginalny dar.

O tym wszystkim można by powiedzieć. „Odkrycie pierwotnego charakteru miłości i jej konstytutywnego odniesienia międzyosobowego pozwala wyjaśnić kwestię pragnienia dobra, wyzwalaając to pragnienie z wszelkiej dwuznaczności hedonistycznej”³².

Powyższy przyczynek nie rozwiązuje całkowicie prawdy pożądania, brakuje bowiem jeszcze wyjaśnienia *integracji* tegoż pożądania z całością pragnień ludzkich. A jest to punkt istotny, który podejmował już Arystoteles wobec platońskiego intelektualizmu, rozwiązującego wszystko w ramach hierarchii idei.

Nasze pragnienia, które się jawią w szczelinie otwartej przez pierwszą miłość, spotykają w tejże miłości swoją zasadę integrującą, która się urzeczywistnia wyłącznie drogą cnót. Taki jest pierwotny sens tradycyjnego twierdzenia, że miłość jest *forma virtutum*.

Miłość w jedności całego organizmu cnót ma za punkt odniesienia Jezusa Chrystusa. To w Nim bowiem przyjaźń z Bogiem i pełnia działania osiagają swą głębię. Nasze przemienienie się w Chrystusa, dzięki Jego miłości ofiarowanej i wydanej, stanowi autentyczne zbawienie pragnienia³³. Jego ofiarowywanie się w Eucharystii jest sposobem podtrzymywania człowieka w napięciu miłości, kiedy wędruje on w nadziei. Ta prawda kazała wołać św. Ignacemu z Antiochii: „Moje pragnienia ziemskie zostały ukrzyżowane i nie ma już we mnie ognia miłości do rzeczy materialnych, jest tylko woda żywa mówiąca we mnie, która z wnętrza mego woła: «Pójdź do Ojca». Nie znajduję przyjemności w pokarmie zniszczalnym ani w rozkoszach tego życia. Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną”³⁴.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³² L. Melina, *Amore...*, 98.

³³ Por. zwł. I. Biffi, *Desiderio della salvezza e salvezza del desiderio. Prospettiva teologica*, Rivista Teologica di Lugano 3 (1998) 307-314.

³⁴ *Do Rzymian* 7, 2-3, w: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990, s. 83 (PSP 45).